

Н. И. Зубов

ЖЕНСКАЯ ТЕОНИМИЯ В ДРЕВНЕРУССКОМ ТОЛКОВАНИИ XXXIX «СЛОВА» ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА

Peculiarities of Old Russian editing of one of the original Byzantine literary monuments, Oration on Gregory Nazianzene's Epiphany, is considered in the article. Old Russian editing was created to expose Hellenistic cults of giving birth goddesses in counterbalance to the Christian image of the pure Virgin. Goddess Mokosh qualified in Old Russian text by the epithet "virgin" after the pattern of the Byzantine monument turns out to be the Slavonic analogue of Hellenistic goddesses.

В изучении славянских древностей «Слово св. Григория избобрѣтено в тольцѣх о томъ, како первое погани суще языци, кланялися идоломъ...» (далее «Слово св. Григория об идолах») занимает особое место, поскольку является одним из немногих памятников, сообщающих об идольских поклонениях восточных славян. Памятник известен по четырём древнерусским рукописям: сборнику XVII в. Кирилло-Белозерского собрания [РНБ, № 43/1120, 132об.–134, далее – КБ]; Паисиевскому сборнику конца XIV – начала XV в. Кирилло-Белозерского собрания [Там же, № 4/1081, 40–43, далее – П]; сборнику конца XV – начала XVI в. Софийского собрания [Там же, № 1285, 88об.–90, далее – НС]¹; сборнику XVI в., принадлежавшему Чудову монастырю [ГИМ, № 270, далее – Ч]. Все списки памятника можно найти в издании Н. М. Гальковского [1913, 32–35].

У истоков древнерусского поучения находится XXXIX «Слово» Григория Назианзина «Еj~ t+ Âgia F^ta» («На святыя светы явлений Господних», или «Слово на Богоявление») [Migne, 1885, 336–359]. Византийский источник известен также в южнославянском переводе по древнерусской рукописи XI в. [см.: Будилович, 1875, 1–15]. Вопрос о том, какой из текстов – древнегреческий или славянский – лежит в основе древнерусского

¹ Пользуемся случаем выразить благодарность А. С. Шекину, который передал нам выверенные по рукописям копии названных списков.

поучения, решается нами в пользу последнего: для этого имеется не менее десяти текстологически доказательных мест.

Цель предлагаемой статьи – проанализировать особенности использования эллинистической теонимии в «Слове св. Григория об идолах» в связи со славянским теонимом *Мокошь*. Мы не случайно уклонились от использования термина язычество применительно к содержанию этого древнерусского источника, поскольку есть основания полагать, что его появление инспирировано в первую очередь внутрицерковной полемикой в связи с неканоническим почитанием Богородицы как земной женщины-роженницы, что должно было расцениваться только как уклонение в ересь арианско-несторианского толка. Одним из аспектов этой полемики стала критика эллинистических культов богини-матери. Совершенно очевидно, что это осуждение должно было проявляться как негативно окрашенная антитеза христианской Богородице [см.: Зубов, 1998].

Собственно говоря, именно с этого начинается конкретизация тех «скверных служб», которые обозначены в зачине поучения, ср. по текстам рукописей:

П	НС	КБ	Ч
á áhñ#òü. ^ñ	èæà áhñ#òñ#	иже бñс#тс#	иже выс#тс#
æðóma ì (à) ò(á) ðè áhñîáüñòhç àôðîæèòh á(î) æèíh. ç êîðóíh	æðq má. ì (à) ò(á) ðè áhñîáüñòhè. àôðîæèòh áîáüí è. êîðq íh	жроуте матери бñсовстñи афронить. и богини корунh	жроуще м(а)т(е)ри бñсовьстñй. афродити богини короуни
	êîðq í à æà áq äàòü è áí òèòð ^ñ m# ì (à) òè		
è àðòàì èäh. îðîèè#òhç äàwî èñññh	è àðòàì èäh. îðîèè#òññ äèwî èñññh	и артемидñ и прокл#тñи дîwмисîa	и арñмидии прокл#тñй. диwмисси

Опорной точкой этого изложения является фраза *и елико же о реи ч(е)л(о)в(ѣ)ци бѣсатъса, жържити матери божъстѣи, и жърми, елико же матери тацѣхъ подобаетъ, ни дѣва намъ въсхъиштитъса, и димитиръ скытаетъса* [Будилович, 1875, 2–3] в переводе XI в. при ее греческом соответствии *aJ @sa perJ tñ {Rlan Ângrwpoi majnontai, telo\$nte~ tÝ mhtrJ t^ñ Qe^ñ, kaJ telovmenoi, @sa tà mhtrJ t^ñ toiovtwn e>k3~ t^ñ toiovtwn e>k3~ o8de k3rh ti~ Óm_n Árp=zetai, kaJ Dhñ/thr planÁtai* [Migne, 1885, 337]. Уже простое сопоставление текстов свидетельствует о сознательной древнерусской редакторской правке этого места, что проявляется в особенной концентрации женской теонимии по сравнению с первоисточником.

В этом смысле показательно также перенесение сюда теонима *Дионис* из другого места в первоисточнике с одновременным ипостасным превращением самого Диониса в женское божество, о чем косвенно свидетельствует форма дательного падежа теони-

ма – *Диомисъ*. Эта форма возникла как суггестивная трансформация первоначального выражения *ни дионисъ сии* в переводе XI в., соответствующего выражению *o8de Di4nuso~ ta\$ta* в древнегреческом оригинале (заметим, кстати, что здесь проявляется одно из текстологических доказательств влияния именно славянского перевода на его древнерусское толкование).

Не менее выразительная черта сознательного редактирования проявляется и в том, что упоминание Афродиты (*Ни афродиты блжныа таины, еже скврѣны, како же ти з(лаго)лжть, и бывшии и чьтомъ* [Будилович, 1875, 3] – *O8d2 Afrodjte~ pornik+ must/ria, t/~ a>scr^~, æ~ a8toJ lIgiusi, kaJ gennwm1nh~ kaJ timwm1nh~* [Migne, 1885, 337]) в древнерусской версии перенесено по сравнению с оригиналом значительно ближе к ее началу, именно туда, где отмечается концентрация женской теонимии. Сама Афродита как воплощение блуда известна древнерусской книжности, ср.: *Афродитию же желание и рачительство нарекоша* в «Хронике Георгия Амартола» [Истрин, 1920, 70–71; об этом же см.: Творогов, 1979, 5]. То, что богиня предстает в древнерусском поучении в роли *матери бѣсовстѣй*, – это своеобразная авторская новация. Ведь и в античной мифологии Афродита не наделяется сколько-нибудь выраженной атрибутикой материнства: она предстает как воплощение женственности, богиня любви, охранительница браков, мифы повествуют о ее любовных похождениях. Под влиянием финикийских верований Афродита сближается с Астартой и предстает как богиня страсти и похоти, почему ее в Коринфе и Эфесе называли *Порне* (ср. определение *pornik+* у Григория Богослова), а жрицы богини служили ей, отдаваясь за деньги. Очевидно, последнее и стало смысловой основой для той трансформации, в результате которой Афродита в древнерусском поучении оказывается на месте Реи – матери богов поколения Зевса.

При этом обращает на себя внимание, что в другом древнерусском списке перевода XXXIX «Слова» по рукописи XIV в. на месте теонима *Рея* также оказывается иной – *Ира*, т. е. *Гера* (др.-гр. %Hra): *елико же о ирѣ чловѣци бѣсатса, жруще матери божьстѣи* [Тихонравов, 1862, 98]. Эту замену можно было бы объяснять простой перестановкой букв у какого-то неосведомленного книжника. Однако более вероятно, что эта перестановка не была механической и для нее существуют ассоциативно-психологические мотивы: образ *Иры* своеобразно запечатлен в древнерусском религиозном сознании через популярное на Руси апокрифическое «Сказание Афродитиана», которое повествует о том, как в языческом капище персидского царя идолы провозглашают, что Ира зачала от Солнечного Божества, причем Ира однозначно уподобляется Богородице, а само событие дает повод волхвам для путешествия в Вифлеем на поклонение Марии и Христу [см.: Мильков, 1999, 713–734; Бобров, 1984, 1994]. Поскольку отмеченная выше замена теонима *Рея* на теоним *Ира* безупречно согласуется с контекстом «Сказания Афродитиана», можно подозревать, что им же эта замена и вызвана: древнерусский книжник мог просто «исправить» пустую для него форму *Реи* на *Ирѣ* как известное ему имя апокрифической богоматери.

Можно предположить, что замена теонима *Рея* на теоним *Афродита* в «Слове св. Григория об идолах» произошла под влиянием сведений того же «Сказания Афродитиана». Дело в том, что на Руси это произведение получило распространение как самостоятельное ответвление от греческой «Повести о событиях в Персиде», в котором главными персонажами оказываются жрец и царский советник Афродитиан и сам царь

Арренат. Собственно говоря, в древнерусском варианте, по мнению В. В. Милькова, «Афродитиан нигде, кроме заглавия, не фигурирует, поэтому древнерусскому читателю, который, скорее всего, не был знаком с содержанием “Повести”, а соответственно и с характеристикой персонажа, это имя ничего не говорило» [Мильков, 1999, 729]. Поэтому не исключено, что автор древнерусского «Слова св. Григория об идолах», найдя в протооригинале упоминание о непонятной ему матери богов Рее, а затем – о богине блудодейств Афродите, мог заменить имя *Рея* на *Афродита* под влиянием неточного восприятия смысла имени *Афродитиан* из апокрифа о языческой провозвестнице рождения Христа.

Об авторских переосмыслениях в древнерусской версии в ключе рожаничной темы свидетельствуют и другие женские теонимы. Так, вслед за Афродитой называется какая-то богиня Коруна, упоминаний о которой в протооригинале нет и о которой автор списка НС дополнительно в сравнении с другими списками сообщает, что она является матерью Антихриста.

Относительно теонима *Коруна* Е. В. Аничков заметил, что это имя может быть переосмыслением находящегося в этом месте оригинала слова *корибанты* – названия служителей культа Кибелы, который у греков слился с культом Реи [см.: Аничков, 1914, 67]. Даже если это и так, то важно, что переосмысление направлено именно в сторону усиления критики культов богини-матери.

Нельзя также не обратить внимания на то, что в византийском оригинале непосредственно после обозначения Реи стоит слово *k3rh* – ‘дева; девочка; дочь’, намек на миф о Деметре и Персефоне (последнюю Григорий Богослов по имени не называет). В отмеченных выше славянских переводах греческое слово передается как *дева*. Если исходить из того, что древнерусское поучение, как сказано выше, составлено на основе славянского перевода, то *k3rh* из греческого текста не могло оказать на него влияния. Тем не менее до конца не ясно, какими комментариями к XXXIX «Слову» Григория Назианзина мог воспользоваться древнерусский книжник (а некоторые текстологические нюансы, обсуждение которых выходит за рамки настоящей статьи, свидетельствуют, что это могло иметь место). Таким образом, окончательно исключать возможность переосмысления первоначального *k3rh* как *Коруна* не следует. Возможно, какую-то роль могло сыграть др.-гр. *korvnh* ‘палица, булава’ с дальнейшим метафорическим ‘мужской половой орган’ при том, что соответствующая тема обозначена Григорием Богословом (языческие символы плодородия *фаллосы* и служители культа *ифюфалы*) и находит яркое продолжение в древнерусской версии (вкладывание славянами *этой в образ сотворенной срамоты* и чеснока в ведра во время свадебного пира).

Наконец, Т. Моллов связывает этот теоним с именем болгарского фольклорного мужского персонажа *Корун Кеседжия* [см.: Моллов, 2002]. Правда, «Слово св. Григория об идолах» представляется у него чисто древнеболгарским произведением [ср. также: Калоянов, Моллов, 2002], а это явно не соответствует истине: в памятнике наряду с церковнославянской стихией отражены яркие древнерусские черты по всем важнейшим параметрам – графико-орфографическим, фонетическим, морфологическим, лексическим [см.: Зубов, 2002; ср. также: Щекин, 2001]. Впрочем, в данном случае не это главное. При том, что имя *Корун* фонетически почти идеально накладывается на анализируемое место древнерусского источника, болгарский исследователь проводит доказательства в рамках теории «основного мифа» и богомильской ереси. Как раз ни того,

ни другого древнерусский памятник не отражает: во-первых, в нем доминирует критика эллинистических культов богини-матери (при отсутствии малейшего намека на культ Громовержца с его женой, уводимой Антагонистом); во-вторых, адресовать упоминание болгар, *сквернейших и проклятейших среди всех народов*, к болгарам-богомилам неправомерно, поскольку речь в имеющихся списках «Слова св. Григория об идолах» совершенно очевидно идет о болгарях-мусульманах, т. е. о волжских булгарах.

Так или иначе, но упоминание Коруны в древнерусском памятнике указывает на стремление автора усилить свою антирожаничную линию. А комментарий *короуна же боудеть и антихрища мати* как раз и показывает, что антитезой к эллинским рожаницам является культ христианской Богородицы.

Дальнейшей новацией древнерусского текста оказывается не названный непосредственно у Григория Богослова теоним *Артемиды*, внесенный книжником в его модифицированное перечисление античных богинь. Из комплекса мифологических характеристик Артемиды (вечно юная дочь Зевса и Леты, сестра Аполлона, богиня растительного и животного мира, богиня охоты и др.) в контексте древнерусского поучения сделан акцент на таких эллинистических атрибутах, как мать-кормилица, богиня деторождения (почему ее иногда отождествляли с Илитией – тоже богиней деторождения, воплощением спасительных или враждебных сил во время родов), покровительница молодого поколения. По атрибутам деторождения богиня точно соответствует месту упоминания о ней в «Слове св. Григория об идолах», на что было обращено внимание исследователей сразу, как только поучение стало объектом научного внимания [см.: Срезневский, 1855; Шеппинг, 1851].

Трудно сказать, откуда древнерусский книжник почерпнул сведения об Артемиде, но они не случайны. В списке П потом еще раз будет сказано, что *извыкоша елени класти требы Артемиду и Артемидѣ, рекше роду и роженицѣ*, т. е., в интерпретации автора, *Артемид* (на самом деле несуществующее божество) и *Артемиды* у эллинов – это *род* и *рожаница*.

Тем интереснее, что автор не замечает двух ярких намеков на культ Артемиды у самого Григория Богослова, у которого они появляются намного позже, чем упоминание матери богов Реи. Первый из них – принесение таврами на алтаре Артемиды в жертву тех чужеземцев, которые прибывали в Тавриду (круг мифологических преданий об Ифигении в Тавриде), а второй – инициации спартанских юношей. Перевод XI в. излагает это содержание в соответствии с греческим текстом. А вот древнерусское поучение значительно уклоняется от первоисточника: *тавьрьская дѣторѣзанья иже от пѣрвенѣцѣ, лаконьская трѣбицная кровь, просашаемая ранами, то ихъ епитемья и тою мажутъ екатию богыню, сию же д(ѣ)воу творять, и Мокошь чтоутъ* [НС].

Надо полагать, в этом случае произошла своеобразная контаминация обеих мифологем, вследствие чего древнерусский текст оставляет сведения только о ритуалах, связанных с молодым поколением: слово *дѣторѣзанья* оказывается на месте *стоужегоубления* в переводе XI в. и *чюжегубления* в редакции перевода по списку XIV в., точно соответствующих слову *xenoktonja* греческого оригинала – ср. ст.-сл. *тоуждь*, *тоуждь*, *стоуждь* ‘чужой’ [Старославянский словарь, 770]. По-видимому, древнерусский книжник под влиянием своего общего замысла воспринял первую часть композита в связи с корнем *студ* ‘стыд’ (ср. ст.-сл. *стоудодѣжаниѣ* ‘распущенность, блуд’ [Там же, 632]) и трансформировал идею в соответствии с какими-то своими знаниями о жертвоприношениях, связанных с детьми.

О целенаправленности подобного хода мысли свидетельствует и выражение *иже от первѣнецъ* – еще одна новация древнерусского текста, что снимает вопрос о возможности механической трансформации анализируемого места. С этим следует сопоставить сведения о том, что в Спарте к святыне Артемиды-кормилицы приносили младенцев, сопровождая акцию танцами и пиршеством, а в Ионии Артемиде жертвовали волосы детей.

В целом же автор древнерусского поучения проявляет осведомленность, которая выходит за пределы того, что сообщает XXXIX «Слово» Григория Назианзина. В то же время эта осведомленность не настолько велика, чтобы понять намек византийского автора и связать культ с образом Артемиды. Об этом, в частности, свидетельствует и то, что в данное место, обозначенное прозрачным намеком на Артемиду (*имъ же чѣтетъса богыни, и си же дѣва* [Будилович, 1875, 3] – *ou~ timAtai qe+, kaJ taSta parq lno~* [Migne, 1885, 337–340]), древнерусский автор переносит (с одновременной смысловой редакцией) упоминание о Гекате, находящееся в оригинале несколько ниже: *мажутъ екатю богыню, сию же дѣвоу творять, и Мокошь чтоутъ*. Итак, книжник искал онимическое обозначение для безымянной в протооригинале богини-девы, но ему явно не хватило знания античности для правильного выбора.

Смысловая редакция заключается в том, что книжник пренебрегает обозначенной оригиналом атрибутикой Гекаты как властительницы всех призраков и привидений и по сути самостоятельно приписывает ей атрибут *дева*. Поэтому особенное внимание привлекает появление рядом с Гекатой славянской богини Мокоши. Данное упоминание является уникальным в древнерусской книжности: единственный раз в кругу известных памятников теоним *Мокошь* встречается вне непосредственной связи с названиями *род* и *рожаничная трапеза*, вне перечня божеств, к тому же – это первое в «Слове св. Григория об идолах» упоминание славянских мифологических персонажей. Правда, в списке НС славянские божества упоминаются несколько раньше, но это, на наш взгляд, является позднейшей вставкой [см.: Зубов, 2002].

Если отбросить соображение о бездумно-механическом привлечении теонима *Мокошь*, то наиболее вероятным остается предположение, что древнерусский автор усматривал какую-то параллель Мокоши и Гекаты. Коль скоро атрибутика Гекаты, недвусмысленно названная в оригинале, автором отброшена, а вместо этого она сознательно наделена не свойственным ей эпитетом *дева*, следует полагать, что именно это стало основанием для сравнения обеих богинь.

С этой точки зрения следует посмотреть на другие упоминания Мокоши в тексте «Слова св. Григория об идолах». Одно из них, общее для всех списков, появляется в итоговом перечне славянских божеств после того, как сообщается о распространении рожаничного культа среди языческих народов, и в связи с тем, что славяне даже после обращения в христианство не отказались от этого культа:

ѿтоуда же начаша елини. ставити трлпезоу. родоу. и рожаницамъ. таже егюптяне. таже римляне. до же и до словенъ доиде. се же словенъ начали трлпезоу ставити. родоу. и рожаницамъ. переже пероуна б(о)га ихъ. а преже того клали требы оупиремъ. и берегынамъ. по с(ва)тѣ мь кр(ес)щению. пероуна бринуша. а по х(рист)а з(оспод)а б(ог)а кашаса. нъ и нына по оукраинамъ ихъ. молатса проклатомоу б(о)гоу ихъ пероуноу. хърсоу. и мокоши. и виламъ. нъ то творять акы ѿтаи. сего же не могуут са лишити. начение въ поганьствѣ. до же и доселѣ. проклатаго того ставлениа. вторыа трлпезы родоу и рожаницамъ. на прѣльсть вѣрнымъ хр(ес)тыаномъ. и на хоулоу с(ва)тѣмоу кр(ес)щению. и на гнѣвъ б(о)гоу [НС].

Нам уже приходилось писать, что Перун с Хорсом здесь предстают (именно предстают, а не отражают языческие реалии!) как славянское проявление рода, тогда как Мокошь и вилы – соответственно проявление рожаницы [Зубов, 1998]. С этой точки зрения посмотрим на упомянутую вставку в списке НС:

тѣмъ же б(о)гомъ требоу кладоути и творять. и словеньскыи языкъ. виламъ. и мокошьи. дивѣ. пероуну. хърсоу. родоу. и рожаници. оупиремъ. и берегынамъ. и переплѣтоу. и верьтачеса пьютъ емоу. въ розѣхъ. и ѿгневи сварожицю молатса. и навѣмъ. мѣвь творять. и въ тѣстѣ мосты дѣлають. и колодазѣ. и ина многака же оутѣхъ.

Выражение *тѣмъ же богомъ* следует после обозначения эллинских богинь-матерей и относится непосредственно к Афродите, Коруне, Артемиде, Диомиссе, Семеле. Впечатление такое, что автору списка НС не терпится поскорее сказать то, о чем его протограф говорит дальше: у славян-идолопоклонников тоже имеются свои род и рожаница со своими именами. Судя по всему, этот автор своей вставкой подвел своеобразный итог тому, что в его время прочитывалось достаточно ясно и ради чего была предпринята древнерусская редакторская трансформация первоначального содержания использованной части XXXIX «Слова» Григория Назианзина.

В заключение обратим внимание на форму *дивѣ*. Обычно она трактуется в связи с мифологическим названием *див*, относимому к персонажу с неясными функциями [см.: Иванов, Топоров, 1995]. Мы уже обращали внимание, что эту форму можно трактовать как эпитет к теониму *Мокошь – дева* [см.: Зубов, 1994]. Наблюдения над своеобразием древнерусского редактирования византийского памятника дают дополнительные аргументы в пользу такого решения вопроса: *дева* – это эпитет Мокоши, своеобразный древнерусский книжный конструкт, аналогия античным богиням-девам при суммарном противопоставлении всех этих идов православной Деве-Богоматери.

Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.

Бобров А. Г. «Сказание Афродитиана» в домонгольском переводе // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 18–30.

Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994.

Будилович А. XIII Слово Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной библиотеки XI в. СПб., 1875.

Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. II. Древние слова и поучения, направленные против язычества в народе // Записки Московского Императорского археол. института. Т. 18. М., 1913. С. 1–308.

Зубов Н. И. Дива // Русская энциклопедия. Русская ономастика и ономастика России: Словарь / Под ред. акад. О. Н. Трубачева. М., 1994. С. 52–53.

Зубов М. І. Слов'янська квазітеонімія старшої доби // Мовознавство (XII Міжнародний з'їзд славістів. Доповіді української делегації). Київ, 1998. № 2–3. С. 161–168.

Зубов М. І. Графічно-орфографічні особливості списків одного давньоруського церковного повчання // Слов'янський збірник. Одеса, 2002. Вип. 9. С. 23–30.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Див // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 161–162.

- Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе: Текст, исследование и словарь. Пг., 1920. Т. 1. Текст.
- Калоянов А., Моллов Т.* Слово на Тълкувателя – един неизползван източник за старобългарската митология // Българска етнология. София, 2002. Бр. 4. С. 25–41.
- Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы / Под ред. Р. А. Симонова. СПб., 1999.
- Моллов Т.* Мит – епос – история: Старобългарските историко-апокалиптични сказания (992–1092–1492) [Электрон. ресурс]. Варна, 2002 // [URL]. Режим доступа: http://liternet.bg/publish/tmollov/mei/3_2.htm
- Срезневский И. И.* Роженицы у славян и других языческих народов // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачевым. Кн. 2. Пол. 1. М., 1855. С. 119–120.
- Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Э. Благова, Р. М. Цейтлин, С. Геродес и др.; Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. 2-е изд., стер. М., 1999.
- Творогов О. В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 33. Л., 1979. С. 3–31.
- Тихонравов Н. А.* Летописи русской литературы и древности. Т. 4. М., 1862.
- Шеппинг Д. О.* Опыт о значении Рода и Роженицы // Временник Московского общества истории и древностей российских. Кн. 9. М., 1851. С. 25–36.
- Щекин А. С.* «Слово св. Григория изобретено в толцах»: о языковых особенностях фрагментов текста, относящихся к славянскому язычеству // Мат-лы XXX межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Вып. 18. Секция истории русского языка. СПб., 2001. С. 29–33.
- Migne J. P.* Patrologiae cursus completus: Series graeca. Paris, 1885. T. 35. S. Gregorius Nasianzenus. E>~ t+ Ægia F^ta. Col. 336–359.

* * *

Николай Иванович Зубов – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой общего и славянского языкознания Одесского национального университета им. И. И. Мечникова.